

**«Si un caballo pudiera captar el pensamiento “yo”...» (AA XXV: 854).
Consideraciones sobre la presencia del animal en la «biología gris» de Kant¹**

Nuria Sánchez Madrid
Facultad de Filosofía (UCM)
nuriasma@filos.ucm.es

Pretendemos valorar en qué medida el planteamiento kantiano de la vida animal destaca, como si se tratara de un negativo fotográfico, la especificidad del *zôon lógon échon*. Para cumplir esta tarea habrá que reparar en el motor responsable de las operaciones que el animal realiza en tanto que *automaton spirituale*, a saber, el *instinto* [*Instinkt; Trieb*], noción emparentada *por analogía* —según puede leerse en la *Crítica del Juicio* (§ 90, n., AA V: 464)— con la razón humana.

Si bien profundizaremos en esta cuestión de la mano del comentario de algunos textos kantianos, a nuestro juicio es recomendable comenzar a delimitarla con ayuda del fecundo diálogo mantenido por el filósofo M. Heidegger y el biólogo J. von Uexküll a propósito del acceso al mundo de que dispone el animal, en el que no faltan las alusiones al pensamiento de Kant. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (semestre de invierno de 1929/30) Heidegger elogia el giro impreso por von Uexküll, del que cita su *Biología teórica* de 1928, al estudio de la etología animal, consistente en la renuncia a las insatisfactorias explicaciones mecanicistas en beneficio de una lectura marcadamente semiótica de la conducta animal. «Todo lo corporal se puede cortar con un cuchillo, pero no una melodía», declara el biólogo alemán en *Meditaciones biológicas* (1940). En efecto, la nueva orientación preconizada por Uexküll es extraordinariamente afin a la caracterización heideggeriana de la «pobreza de mundo» del animal a partir de su «ser-impulsado» [*Getriebenheit*] en dirección a un «para-qué» [*Hinzu*] impuesto exclusivamente por el instinto. Descendiendo al campo de los ejemplos, la abeja que liba pequeñas cantidades de miel posándose sobre determinadas flores se mueve impulsada por su instinto a buscar alimento, captando con una ciega sabiduría los «portadores de significado» [*Bedeutungsträger*] —desinhibidores [*Enthemmende*] los denomina Heidegger— que conforman el «círculo funcional» de la libación de la miel. El «acaparamiento»² [*Benommenheit*] de la abeja por el proceso de libación saltará aún más a la vista si se le secciona el abdomen, pues entonces la veremos proseguir la libación sin atender a la modificación verificada en la condiciones de su ejercicio (Heidegger, 2007: 294-295). Un experimento como este da cuenta del eclipse perceptivo que sufre el animal al «estar absorbido» [*Hingenommenheit*] por el instinto, que, por un lado, le convierte en un agente significativo en el «medio circundante» [*Umwelt*] y lo deja suspendido en una «agitación» [*Umtrieb*] que sólo interrumpirá la muerte, pero, por otro, le despoja [*genommen*] del ocio necesario para detenerse lo suficiente en alguna de sus operaciones y percibir [*vernehmen*] la miel y el aroma de las flores *en tanto que* tales. Esta «privación» no debe traducirse apresuradamente en que la abeja no preste atención a las flores que la rodean. Por el contrario, les presta demasiada, tanto que logra una adaptación insólitamente eficaz con su medioambiente. No se trata, por tanto, de que el aroma y la miel se le oculten al animal. Éste los tiene, más bien, plenamente abiertos [*offen*] ante sí, lo que dificulta

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación, financiado por el MICINN, «Naturaleza humana y comunidad: una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo» (HUM2006-04909).

² Modificamos levemente la traducción castellana de A. Ciria, siguiendo en la mayor parte de los casos las soluciones propuestas por A. Schnell (2006) para traducir al francés esta terminología.

enormemente que algún día se le manifieste [*offenbaren*] lo que son en sí mismos (Heidegger, 2007: 306-307). La autosubsistencia del circuito funcional en que el animal está cautivo y absorto —donde hay inequívocamente un sitio para cada cosa y cada cosa está en su sitio— se quebraría el día en que la flor, la miel o el mundo se le manifestaran al animal *en tanto que* flor, miel o mundo. El saldo que arroja, pues, esta breve incursión en el diálogo Heidegger-von Uexküll es que el animal sólo se conduce [*benehmen*] en el mundo, siendo incapaz de comportarse [*verhalten*] ante él.

No se puede obviar, de la mano de la contraposición entre hombre y animal, lo que la historia de la ontología debe a la explicitación de esta cuestión. Al menos desde Aristóteles sabemos que la cuestión del ser³ no es asunto de altos vuelos y vaporosa abstracción, sino que emerge con fuerza a partir de la rozadura de un zapato, la ruina de un edificio o el desgaste de un cofre. Sólo cuando el útil ya no sirve —una vez que su tiempo se ha agotado— descubrimos que la función [*érgon*] que tanto apreciábamos descansaba en realidad sobre una trabazón de tiras de cuero, un amazón de piedras, ladrillos y maderos o una estructura de láminas de madera unidas por clavos⁴. Conviene no olvidar, y ello será esencial en nuestro camino hacia la *par ratio* desde la que Kant piensa al hombre y al animal, que captar *lo que* el zapato *es* tras la interrupción de su servicio —cuando ya no es *para algo*, en este caso, cuando ya no sirve «para caminar»— lleva aparejado un reverso no menos serio teóricamente, a saber, la opción de jugar con lo que antes se manejaba de una manera muy seria. La mirada del *theorós* surge al mismo tiempo que la del *homo ludens*⁵. Cuando se comprende que el yelmo empleado por Don Quijote era en realidad una bacía, se pone en marcha inmediatamente un resorte de la inteligencia que ratifica la lucidez de lo que parecía locura: «Sin embargo... ¡oh, sin embargo!./ otro salto tan grande te hizo falta./ bacía, para llegar a ser bacía./ como el que te hacen dar para ser yelmo» (Sánchez Ferlosio, 1993: 179). Sólo se habla así si se cree que no hay contradicción alguna, sino radical cooriginariedad, en la luz que se enciende en quien se quita el zapato que ya molesta y en quien se lo pone en la cabeza imitando un tipo de sombrero o lo emplea para jugar al balón con él. Tanto es así, que la locura de Don Quijote queda claramente en entredicho cuando replica al presunto sentido común de Sancho lo siguiente: «eso que a ti te parece bacía de barbero me parece a mí el yelmo de Mambrino y a otro le parecerá otra cosa» (*Don Quijote*, I parte, cap. XXV). Rara vez se encontrará un hablante dotado de mayor cordura, pues no late bajo estas palabras una frívola apología del relativismo, sino una comprensión profunda del funcionamiento del lenguaje humano. El animal desconoce este baile de significados puesto que la relación que mantiene con su «portador de significación» sólo admite un ajuste perfecto, sin fisuras, dudas o juegos, sin perjuicio de que el observador humano crea estar asistiendo a un «baile de cortejo» o a una exhibición de la compleja técnica de la libación⁶.

Hace un momento sosteníamos de la mano de M. Heidegger y J. von Uexküll que un análisis en términos lingüísticos coadyuvaría a una lectura sistemática de la conducta

³ Vd. el cap. II «Hacia la cuestión del «ser» de F. Martínez Marzoa (1999: pp. 12-15).

⁴ Entonces cabe entonar el lamento melancólico de F. Nietzsche «¡Qué pena! ¡Siempre la misma historia! Cuando hemos acabado de construirnos una casa, nos damos cuenta de que, mientras la edificábamos, hemos aprendido algo insospechado, algo que *habríamos tenido que* saber necesariamente antes de empezar la obra. ¡Ese eterno y fastidioso “demasiado tarde”! ¡Esa melancolía de todo lo *acabado*!» (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 277).

⁵ Vd. Adorno (1994: 292: «En la psique animal están presentes —en germen— los sentimientos y las necesidades del hombre, e incluso los elementos del espíritu, pero sin el sostén que sólo proporciona la razón organizadora. Los mejores días transcurren, devorados por las ocupaciones, como un sueño, que el animal, de por sí, apenas sabe distinguir de la vigilia. Le falta el claro paso del juego a la seriedad; el alegre despertar de la pesadilla a la realidad».

⁶ X. Zubiri recoge en su *Sobre el hombre* (Madrid, Alianza, 1986) esta singularidad de la manera siguiente: «El animal es objetivista, y tanto más objetivista cuanto más perfecto sea como animal. Pero no es ni puede ser jamás el más modesto realista. Porque realidad no es mera independencia objetiva respecto del sujeto aprehensor, sino ser «de suyo» antes —*prius*— de ser lo que es en la aprehensión» (p. 25).

animal. Ahora nos limitamos a esbozar un hecho que parece la contrapartida de aquél, a saber, la habilidad humana para dar a entender ciertos significados sirviéndose de objetos, que el sujeto emplea de manera espontánea e improvisada como elementos de un «lenguaje de acción». A partir de ambas piezas —animales que parecen hablar con las cosas frente a hombres que ponen a las cosas a hablar—, las páginas que siguen pretenden mostrar desde Kant a qué obedece una operación doble, a saber, el espanto⁷ ante la proximidad entre hombre y animal y el reconocimiento simultáneo de una analogía entre el modo en que uno y otro actúan con arreglo a representaciones.

I. La biología gris de Kant: la «pobreza de mundo» del animal.

Es significativo que la meditación kantiana sobre el animal aparezca generalmente allí donde se sopesa la posibilidad de un entendimiento o intuición distintos de los nuestros, de los que no tenemos experiencia directa, es decir, experiencia alguna (*ApH*, AA VII: 321; *Menschenkunde*, AA XXV, II.2: 859). En esas ocasiones, como ocurre en una interesante carta dirigida por Kant a M. Herz el 26 de mayo de 1789, el filósofo trascendental recuerda que la facultad de pensar por conceptos es el único criterio a nuestra mano para identificar un entendimiento en general. Esto viene a ser lo mismo, se aclara en el mismo lugar, que identificar la prueba de que conceptos e intuiciones son las únicas condiciones que nos permiten alcanzar conocimiento con la certeza de que aquellos otros conceptos que no se compadezcan con nuestra finitud serán vacíos, de la misma manera que los *data* sensibles procedentes de una presunta intuición intelectual permanecerán opacos (AA XI: 51-52) a nuestra penetración intelectual. Ciertamente, podríamos entretenernos imaginando la hechura de un ser dotado de un entendimiento que intuyese, pero conseguiríamos poco más que la imagen flotante de un acceso al mundo *modalmente* distinto del orientado por las condiciones de posibilidad de la experiencia. La dificultad no reside en barruntar que un entendimiento tal «vea» cosas que nosotros no vemos, sino en argumentar que emita juicios dotados de necesidad, pues las condiciones que convierten en relevante la pregunta por la correspondencia entre el contenido de mis juicios y la estructura del mundo serían aquello de lo que precisamente ya no se trataría. De mayor interés para lo que nos ocupa es la indicación kantiana de que «pensarnos como un animal» es la hipótesis más útil que puede adoptarse en este proceso de extrañamiento. ¿Qué saldo arroja esta ficción kafkiana *avant la lettre*? Por de pronto, la certeza de que las representaciones que aparezcan en el ánimo del animal —de mí mismo como otro, el animal esta vez— estarán enlazadas según una regla de asociación empírica, mas no unificadas por la unidad sintético originaria de la apercepción, la única en condiciones de proporcionar validez objetiva a nuestros juicios. En segundo lugar, no se niega que esas mismas representaciones puedan influir en el sentimiento o facultad de desear del animal⁸, pero sí, en tercer lugar, que un supuesto «yo» animal llegue a ser consciente de ese juego o de su propia existencia. Por último, aun admitiendo que ese hipotético sí mismo animal tuviera conciencia de cada una de las representaciones, habría que considerarlo enteramente ciego por lo que concierne a la

⁷ Estamos pensando no sólo en el recurso de Kant al campo semántico del «asco» [*Ekel*] cuando se trata de perfilar la reacción sentimental que el reconocimiento de lo animal despierta en el ánimo humano, sino en la obra de P. Quignard, *El sexo y el espanto*, trad. cast. por A. Becció, Barcelona, Minuscula, 2006, que comienza con la siguiente «advertencia»: «Llevamos en nosotros el desconcierto de haber sido concebidos. [...] Nos desconcierta el hecho de que no podamos distinguir la pasión animal de poseer como un animal el cuerpo de otro animal de la genealogía familiar, después histórica. [...] Venimos de una escena en la que no estábamos. El hombre es aquel a quien le falta una imagen». Sobre el concepto kantiano de *fascinación* puede acudir a *ApH*, § 13, AA VII: 150.

⁸ *Vd. MS, Tugendlehre*, § 16, AA VI: 442.

referencia conjunta de las mismas a algún objeto⁹. Así pues, tal y como puede leerse en la *Philosophische Encyclopedie*, que recoge cursos impartidos por Kant en la década de los 70: «Todos los seres vivos son o bien *substantia bruta repraesentativa* o *intelligentia*» (AA XXIX: 44). La unión radical del animal con su medio ambiente es en buena parte responsable de que no pueda aproximarse cognoscitivamente a ninguno de sus aspectos, lo que da razón de su pertenencia a la primera clase indicada arriba. Es más, pretender que el animal abra un espacio vacío entre él y el *Umwelt* rompería acto seguido el secreto de su integración en él. Querer, por decirlo al modo de la VIII Elegía de R.M. Rilke, que el animal se vuelva del revés [*umgekehrt*] y adopte el gesto del que se marcha, acostumbrándose a vivir siempre en despedida [*Abschied nehmen*], supondría para él la renuncia a lo abierto, y con ello, la muerte. Por ello, en una carta dirigida en 1792 al príncipe Beloselsky (AA XI: 345), Kant atribuye al animal una *apprehensio bruta*, pues si bien acumula *apprehensiones*, no dispone de *apperceptiones*¹⁰ que franqueen el paso hacia la abstracción y las reglas universales.

Pero, a pesar de la diferencia de especie y no de grado que esta ficción establece entre hombre y animal, un observador externo estaría autorizado a considerar, sostiene Kant, que los movimientos de animales y hombres tienen algo en común: ambos *actúan con arreglo a representaciones*¹¹. El observador no podrá decir mucho más de esto, sin cargar innecesariamente su juicio con hipótesis anejas, pero tampoco menos¹². Y no es poco. La neutralidad de la expresión «obrar por representaciones» es una de las sendas de la obra de Kant en las que se reconoce que la esfera del *sentido* es más amplia que la controlada por la *conciencia*¹³. La infraestructura conceptual que permite el uso en sentido lato de ese modo de obrar procede de la *Crítica de la razón práctica*, que ofrece una definición genérica de la *vida* como «facultad de un ser de obrar según leyes de la facultad de desear» (AA V: 9; cfr. *Sueños de un visionario*, AA II: 327, n.), situándola, así, en manifiesta oposición a la inercia que el segundo principio de la mecánica atribuye a la materia y que Kant caracteriza precisamente como carencia de vida [*Leblosigkeit*] (AA IV: 544). Sólo cuando la acción por representaciones no está acompañada de conciencia, hablamos de *instinto* (*Metaphysik Dohna*, AA XXVIII: 275).

La carta a Herz de 1789 sustituye la poco prometedora comparación entre especies de un mismo género por la perspectiva que justamente proporciona el género común al hombre y el animal. Desde esa atalaya y recuperando elementos mencionados arriba a propósito de la obra de von Uexküll, cabe contemplar el diálogo mantenido por el receptor de la significación y el portador de la misma como un consenso inconsciente, por ejemplo,

⁹ Cfr. *KrV*, § 16, B 131-133. Este corte limpio entre la mirada al mundo del animal y el hombre se desdibuja de la mano de análisis como el de P. Kitcher, que ha señalado (1984: 143) la presencia en Kant de dos sentidos diferentes de 'conciencia', dependiendo de que apliquemos el término al animal o al hombre.

¹⁰ *Vd. Refl.* 411 (AA XV: 166).

¹¹ *Vd. Metaphysik Herder*, AA XXVIII, 116: «Puesto que percibimos en nosotros el principio interno cuando pensamos y deseamos y no tenemos un concepto de otro principio interno, así como sólo conocemos estados externos por la relación que tienen con nosotros, no juzgo por el estado interno, con excepción del mío propio, sino solamente con arreglo a la semejanza [*Ähnlichkeit*] [de nuestro comportamiento externo] que el estado interno del otro [el animal] al pensar y sentir es justamente como el mío contemplado por él. Por ello, tengo tan poco motivo para tomarlo por una máquina como para tomarme a mí por una [...]. Así como Descartes tuvo la opinión paradójica de los animales-máquinas, tengo que decir igualmente de los seres humanos, y también de mí mismo —sólo que en mayor grado—, que si el animal aulla como una máquina, entonces yo hablo como una de ellas».

¹² *Vd. KrV*, A 546/B 574, donde leemos acerca del animal, privado de la capacidad humana para conocerse a sí mismo también por su razón: «En la naturaleza inanimada, o que tiene vida meramente animal, no encontramos ningún fundamento para concebir alguna facultad que no sea condicionada de manera meramente sensible»; cfr. *Met. Politz* (semestre de invierno de 1778/79-1779/80), AA XXVIII: 277: «Podemos explicar todos los fenómenos de los animales a partir de su sensibilidad externa y los fundamentos mecánicos de su cuerpo, sin admitir la conciencia o el sentido interno. El filósofo no tiene que incrementar sin motivo los principios de los conocimientos».

¹³ *Vd. Lebrun* (1999).

entre la abeja y la miel que liba. Se aprecia un sonido de fondo kantiano allí donde se dice que «ni la abeja que liba la miel ve la pradera como el ojo humano, ni es tampoco insensible como una máquina» (von Uexküll, 1942: 72). En efecto, Kant se esfuerza por señalar, contra Descartes, que el animal no es una máquina, lo cual no es óbice para que resulte a todas luces exagerado sostener que aquél «vea» una pradera, que, además, sea de color verde. Más bien, el animal se integra en pie de igualdad en la comunidad que conforman los elementos pertenecientes a su mundo circundante, como un elemento cooperante más con vistas a la consecución de un idéntico fin, que bien puede ser la construcción de una obra común o la garantía de la mera supervivencia. No se niega con ello que el resultado de ese proceder, tan decidido como inconsciente, desemboque en una forma [*lógos*], sino que se afirma más bien que el único principio responsable de ese producto conforme a razón es el instinto. Kant avisa a quienes se obcequen en la solución continuista entre instinto y razón que pueden empeñarse en tirar del hilo del instinto para aproximarse progresivamente al entendimiento. Sus esfuerzos serán en balde, porque se darán de bruces con la impotencia de quien quiere dibujar una superficie alargando una línea al infinito:

«Los animales no pueden hacerse ningún concepto; en ellos hay meras intuiciones. Por eso no podemos atribuir de ninguna manera razón a los animales, sino solamente un *analogon rationis*. Este es un mero instinto, para el que no necesitan de razón alguna, puesto que una razón más elevada lo ha establecido. Aunque alargásemos este instinto mucho más aún, nunca surgiría una razón, de la misma manera que si alargásemos una línea al infinito, no surgiría una superficie de ella» (*Metaphysik Dohna*, AA XXVIII: 594).

No se trata de que el animal haga suyo el concepto ‘verde’, es más, si tan sólo alguno llegara a reaccionar ante ese espectáculo como lo haría un animal racional, no a título de espíritu, sino reivindicando al mismo tiempo su naturaleza animal¹⁴, exclamando a un semejante o a sí mismo como otro algo así como: «Mira: ¡el verde de la pradera!», esto es, pronunciando un humilde juicio estético de reflexión que expresase admiración hacia la pradera a pesar de haberla estado sobrevolando durante el resto del día, rescindiría la implacable regularidad con que cotidianamente capta en una única representación sensible todo lo que necesita saber de ese paisaje. Así, en contraste con la luminaria cenital que adviene sobre quien distingue entre un enlace subjetivamente válido —«cuando el sol baña la piedra, ésta se calienta»— y otro válido en términos objetivos —«el sol *calienta* la piedra»— (*Prol.*, § 20, AA IV: 301, n.), la percepción del animal adquiere un cariz grisáceo, propio de un horizonte en el que no importa tanto que las cosas destaquen por su singularidad, cuanto que propicien una comunicación en pie de igualdad entre unas y otras: «Si no fuese la flor propia para la abeja/ Y la abeja propia para la flor,/ Jamás podría lograrse la armonía» [*Wäre nicht die Blume bienenhaft/ Und wäre nicht die Biene blumenhaft,/ Der Einklang könnte nicht gelingen*], pronuncia con ribetes goethianos¹⁵ von Uexküll en *Meditaciones biológicas*.

II. Los límites de la analogía: la aparente racionalidad del *automaton spirituale*.

¹⁴ Esta alambicada fórmula es la elegida por Kant en la *Crítica del Juicio* para precisar la pertenencia exclusivamente humana de la complacencia libre en lo bello o gusto (*KU*, § 5, AA V: 210).

¹⁵ Von Uexküll declara inspirarse en el «Si el ojo no fuese soleable/ Nunca podría ver el sol» [*Wäre nicht das Auge sonnerhaft,/ Die Sonne könnt'es nie erblicken*] del *Zahme Xenien* de Goethe. El pecio siguiente de R. Sánchez Ferlosio, con el inequívoco título de *Contra-Goethe* pone un perfecto contrapeso a esta perspectiva (1993: 33: «A nadie podría sentir yo más ajeno y más contrario que al que dijo: «Gris, mi querido amigo, es toda teoría;/ verde, en verdad, el árbol dorado de la vida». Siempre me ha parecido a mí, por el contrario, ser la vida lo gris, y aun lo lóbrego, lo siniestro, polvoriento y reseca momia de sí misma. Verde, tan sólo he visto, justamente, el árbol ideal de la teoría; dorada, sólo la imaginaria flor de la utopía, que brilla entre sus ramas, como una bombilla temblorosa e impávida, desafiando la ominosa noche, en la ciudad bajo los bombarderos»).

El epígrafe anterior ha presentado al animal como un ente tan integrado en el mundo circundante que cualquier *crisis* en ese perfecto ajuste comportaría su desaparición. No debe olvidarse que el Juicio es portador de un consustancial componente *crítico*, ya sea en su dimensión de pregunta por los casos particulares que quedan subsumidos bajo un universal dado, ya sea en la de indagación de la regla universal que corresponde a una representación empírica dada. La dependencia de una reflexión que procede con arreglo al instinto (*KU*, *EE*, § V, AA XX: 211) y la privación de conciencia arrebatada al animal el derecho a poseer un entendimiento, es decir, conceptos universales, lo que, sin embargo, no impide reconocer las intuiciones que se suceden en su interior. A pesar de la posición eminente que el entendimiento ocupa frente a la sensibilidad, Kant insiste en que no hay pugna alguna entre ambas facultades tendente a determinar cuál es superior en rango, señalando que la sensibilidad permite que «los animales sin entendimiento pued[a]n salir del paso en caso necesario, siguiendo sus instintos innatos, como un pueblo sin gobernante» (*ApH*, § 40, AA VII: 196). A su vez, confiesa que un entendimiento sin sensibilidad no saldría mucho mejor parado, pues devolvería la imagen cómica de un gobernante dispuesto a ejercer sus dotes de mando en ausencia de pueblo. Con el título de único hilo conductor de las operaciones del animal, el instinto se muestra compatible con la sucesión —como serie *acontecida*, que no *producida*, en el tiempo— de representaciones singulares de las cosas¹⁶, bien entendido que esta concatenación huelga desvinculada de la unidad aportada por el «yo pienso».

Si nos trasladamos por un momento a la gradación del conocimiento que Kant propone en *Logik-Jäsche* (AA IX: 64-65), comprobaremos que el animal puede *tener noción de algo* o *advertirlo* [*noscere; kennen*], esto es, «representarse algo en la comparación con otras cosas tanto según la *identidad* como según la *diferencia*», pero nunca conocerlo *con conciencia* [*cognoscere; erkennen*]. La primera operación es susceptible de calificarse como un enjuiciar [*Beurteilung*] peculiar —como antes hablábamos de «reflexión instintiva»—, mediante el cual el animal criba entre los elementos que integran una situación aquellos más adecuados para satisfacer la operación «supervivencia», «caza» o «reproducción». Ello requiere, en primer lugar, que el animal distinga suficientemente entre unas cosas y otras, para «decidir» a continuación cuáles se compadecen más ajustadamente con la búsqueda impuesta por el instinto. Retomando la vieja polémica *contra stoicos* de Sexto Empírico acerca de la racionalidad del perro de Crisipo¹⁷, Kant no oculta que el instinto es uno de los operadores más exitosos y eficaces que cabe encontrar en la naturaleza: «Un perro que persigue una presa *enjuicia* cuál es el mejor camino para capturarla» (*Refl.* 403, AA XV, II.1: 161 [cursiva nuestra]), pero, al mismo tiempo, no pierde oportunidad para subrayar, asumiendo *cum grano salis* la concepción de la analogía en H.S. Reimarus, que el pájaro que elige un lugar suficientemente resguardado y seco para construir su nido *sólo* actúa *como si* estuviera

¹⁶ *Vd.* los términos de esta atribución en *Menschenkunde*, AA XXV: 1033 («En la intuición la representación de una cosa es siempre singular. La intuición puede tenerla, por tanto, también un animal, pero no será capaz de conceptos generales, que constituyen la facultad de pensar») y *Logik Dohna-Wundlacken*, AA XXIV: 702 («Debido a la falta de conciencia, los animales tampoco son capaces de [tener] conceptos. La conciencia es una dimensión enteramente *aparte* de la facultad de conocer (por lo que no tiene lugar gradación alguna de los animales al hombre)»).

¹⁷ *Vd.* *Hipótesis pirrónicas*, trad. cast. por L. Gil Fagoaga [levemente modificada], Madrid, Ed. Reus, 1926, libro I, 68-69: «[V]emos que [el perro] es valiente en las defensas e inteligente, según testificó Homero forjando a Ulises ignorado de todos sus familiares y reconocido sólo por Argos, sin que el perro se engañase por la variación corporal de tal varón ni perdiera su fantasía comprensiva, que mostraba tener en mayor medida que los hombres. Mas, según Crisipo, que tantísimo combate a los animales irracionales, participa también de la decantada dialéctica. Dice al menos el autor citado que el perro se ajusta, de los varios, al quinto indemostrable, cuando al llegar al trivio y haber seguido la pista en los dos caminos por los que no pasó el alimaña, no habiendo seguido el tercero, se lanza a él súbitamente. Pues esto piensa el mismo virtualmente, dice el viejo: «o bien pasó la fiera por éste, o por ése, o por áquel; mas ni por éste ni por ése; luego por aquél».

realmente dotado de razón, pues en el fondo un *impulso implantado* [*eingepflanzter Trieb*] en él dirige sus operaciones (*Refl.* 403, *loc. cit.*). La analogía es lo suficientemente elocuente acerca del siguiente hecho: nos enfrentamos a acciones heterogéneas que, con todo, manifiestan una indudable identidad en la relación que mantienen sus causas y efectos. Esta observación será útil para lo que sigue.

La gradación contenida en las lecciones de Lógica queda ejemplificada en un texto de enorme relevancia para lo que nos proponemos, perteneciente a la obra pre-crítica titulada *Sobre la falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*. Nos referimos a un pasaje centrado en mostrar la relevancia de la facultad de juzgar en el seno de la facultad superior de conocer:

«*Distinguir* dos cosas la una de la otra y *conocer* la diferencia de las cosas son dos cosas enteramente diferentes. Lo último sólo es posible juzgando y no puede darse en un animal irracional. La siguiente clasificación puede ser de gran utilidad: *distinguir lógicamente* es conocer que una cosa A no es B y es siempre un juicio negativo; *distinguir físicamente* es ser impulsado a acciones diferentes por representaciones diferentes. El perro distingue el asado del pan, porque es afectado por el asado de manera distinta que por el pan (pues cosas diferentes causan sensaciones diferentes), y las sensaciones del primero causan en él un deseo distinto del deseo del segundo, con arreglo a la conexión natural de sus instintos con sus representaciones» (*op. cit.*, AA II: 59-60).

En ausencia de esta diferencia, las apariencias pueden conducir a pensar que los animales poseen conceptos *distintos*¹⁸, de manera que se mantenga, como G.F. Meier en su *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere* (1749), que el buey tiene una *representación distinta* del establo al que vuelve regularmente cada día, habida cuenta de que no se despista ni una sola vez en su recorrido diario. Nuestra época es lo suficientemente elocuente, aunque quizás no lo suficientemente consciente, del precio que comporta reducir la facultad superior de conocer a la plana y moldeable aptitud para ejecutar con acierto ciertas operaciones. La precisión que hace Kant con respecto a la ligereza de Meier abunda en que la eficacia alcanzada por un sujeto al establecer distinciones, como ocurre con ciertos individuos de memoria o capacidad de cálculo prodigiosas, no equivale a que ese mismo sujeto reconozca lo que ha hecho en cada caso. Ni mucho menos a que extraiga las reglas que le permitan transmitir su saber a otros. Cabe colegir de ello que si hay algo indispensable para el descubrimiento de la verdad, como el de la belleza y el bien, es la asunción de una considerable pérdida de tiempo y, al mismo tiempo, de una falta de orientación: la resolución de la rehala ante un cruce de caminos no despierta en el observador el mismo respeto que la demorada meditación de Hércules al pie de la misma encrucijada (Cicerón, *De officiis*, I 32). No parece que haya razones meramente cuantitativas para ello, pues la febril actividad del primer grupo no consigue ensombrecer el valor que concedemos a la aparente inactividad —una suerte de actividad de la inmovilidad— del segundo individuo. La pedagogía, la más difícil de las tareas junto con el arte de gobernar, viene entonces a mitigar esa menesterosidad del hombre, cuya supervivencia no está garantizada por ningún instinto (*Päd.*, AA IX: 441). No es tampoco baladí que la distinción lógica entre un ente A y otro B quede recogida en la estructura de un *juicio negativo*. Al interrumpir éste una previa continuidad, abre inopinadamente una luz en el tono grisáceo de la vida animal que se vuelve a apagar ante el espectáculo de un perro que olfatea el camino en que la presa ha dejado mayor rastro. No está en tela de juicio que el segundo capte la *identidad* (por aquí pasó la presa) y la *diferencia* (por aquí no hay huella de ella) en las alternativas del camino¹⁹, sino que resuene en su interior una reflexión del tipo: «Por aquí

¹⁸ Entendiendo por «distinción» la conciencia «por la que se vuelve también clara la *composición* de las representaciones» (*ApH*, § 6, AA VII: 138).

¹⁹ C. Ginzburg remite a esta «distinción física» la intuición reivindicada por el «paradigma indiciario» que preconiza en historiografía, de la que se dice «vincula estrechamente al animal hombre con las otras especies

no hay rastro de la liebre; por aquí, *sin embargo*, sí parece haberla». Por el contrario, el animal está tan absorbido y cautivado por ese proceso que no repara en su estructura lógica: otra razón, a saber, la naturaleza, es responsable de las leyes que cumple indefectiblemente. Carece, por tanto, de la «virtud oculta» que reuniría ambos brazos de una disyuntiva, de indudable presencia física, bajo la forma lógica de una oposición directa o de una proposición adversativa. Sin embargo, quizás deba admitirse, con el Rousseau del segundo Discurso, que, si damos con un animal que en un cruce de caminos vea un dilema, tendremos una base suficiente para afirmar que estará en condiciones de escoger o rechazar «por un acto de libertad». En efecto, el hombre parece ser el único animal para el que *saber* —saber que el alimento A no es el alimento B— equivale a *no saber qué se hará* con ellos, ya sea porque el conocimiento de su composición heterogénea no nos ayuda a averiguar cuál es mejor alimento, ya sea porque, aun sabiendo cuál de los dos nos recomienda la química, decidimos olvidarlo en aras de un fin superior a la supervivencia física. En cualquier caso, el albedrío animal sólo alcanza el estatuto de *arbitrium brutum* (KrV, A 802/B 830), pues es receptivo a estímulos sensibles, que lo impulsan [*treiben*] de manera irresistible en diferentes relaciones, permaneciendo opaco al motor de la razón.

En este mismo contexto de discusión, Kant toma en préstamo de Leibniz (*Monadología*, § 18) la denominación apropiada para las acciones del animal, a saber, la de *automaton spirituale*, pues no son partes materiales, sino representaciones, los operadores que introducen una sucesión inflexible en el transcurso de los movimientos:

«Aquí se atiende sólo a la necesidad del enlace de los sucesos en una serie temporal, tal y como se desenvuelve según la ley natural, denomínese el sujeto, en quien ocurre este transcurso, *automaton materiale*, si la maquinaria es movida por materia o, con *Leibniz*, *spirituale*, si lo es por representaciones» (KpV, AA V: 97 [trad. cast. por M. García Morente])²⁰.

El texto implica que, frente a Descartes y Malebranche, debe concedérsele al animal la posesión de un alma (*Met. Dohna*, AA XXVIII: 690), no porque esté dotado de entendimiento, sino porque su principio de determinación es distinto de la materia. Después de todo, el alma es un término polivalente y Kant se muestra de acuerdo con la sentencia del estoico Crisipo, según la cual «la naturaleza ha dado al cerdo un *alma*, en vez de *sal*, para que no se *corrompa*» (*Verkündigung*, AA VIII: 413). Hay almas que transforman al individuo de la mano de una adecuada *paideia* y hay otras que desempeñan en vida del animal idéntica función a la que cumplirá la sal cuando sea el carnicero quien tenga que mirar por la conservación del cerdo, una vez que éste cuelga ya del hierro, tras haber salido del matadero.

La *Crítica del Juicio* (§ 90, n., AA V: 464) vuelve sobre el juego de distancia y cercanía entre las acciones del animal y el hombre para ejemplificar lo que puede esperarse de un razonamiento por *analogía*, entendiendo por ésta, en su significación útil para la filosofía, es decir, la cualitativa, una «identidad de la relación entre causas y efectos» con independencia de la mayor o menor semejanza o desemejanza entre las cosas comparadas:

«*Analogía* (en significación cualitativa) es la identidad de la relación entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos), por cuanto ésta tiene lugar a pesar de la diferencia específica de las cosas o de las propiedades en sí que el fundamento de consecuencias semejantes pueda contener (esto es, contemplado más allá de esta relación). De ese modo, nosotros pensamos para las acciones artísticas de los animales, comparadas con las de los hombres, el fundamento desconocido para nosotros de esos efectos, en los primeros, como un análogo de la razón, con el fundamento conocido de los efectos semejantes en los hombres, y queremos, al mismo tiempo, indicar con eso que el fundamento de la facultad artística de los animales, bajo la denominación de instinto, es en realidad específicamente distinto de la razón, aunque tiene

animales». Vd. «Spie. Radici di un paradigma indiziario», in: Id., *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 2000, p. 193.

²⁰ Cfr. *Ref.* 3855, AA XVII: 313 s.

una relación semejante con el efecto (el edificio que levanta el castor comparado con el que levanta el hombre). De eso, a saber, de que el hombre necesita *razón* para su edificio, no puedo concluir que el castor tenga que tener también razón, y llamar a eso una *conclusión* por analogía. Pero de la clase de efecto parecido de los animales (cuyo fundamento no podemos percibir inmediatamente), comparado con el de los hombres (del que tenemos conciencia inmediata), podemos, con toda corrección, concluir *por analogía* que los animales también obran según *representaciones* (no son, como quiere Descartes, máquinas) y, prescindiendo de su diferencia específica, son, sin embargo, idénticos a los hombres según el género (como seres vivos). El principio que nos da el derecho a hacer esta conclusión está en la identidad del fundamento, a saber, en el contar en un mismo género a los animales, en consideración de la determinación pensada, y a los hombres, como hombres, en cuanto comparamos los unos con los otros exteriormente según sus acciones. Aquí hay *par ratio*» (KU, § 90, n., AA V: 464).

De esta manera, procediendo como el observador externo mencionado más arriba, podríamos comparar las acciones técnicas del hombre, por ejemplo, la construcción de una casa, cuya causa conocemos de inmediato, pues se trata de la razón, con las acciones aparentemente artísticas del animal, por ejemplo las construcciones de los castores, cuya causa no percibimos inmediatamente, pero podemos inferir en tanto que *analogon rationis*. En seguida se advierte que esta inferencia por analogía no autoriza a atribuir al animal y al hombre la misma razón, pero sí legítima, al amparo de la *paritas rationis* y la semejanza de relación que las causas concernidas mantienen con sus correspondientes efectos, que el «actuar con arreglo a representaciones» [sea] un rasgo compartido por animales y hombres. En sentido estricto, los castores o las abejas no producen —*non facent*—, sino que actúan —*agent*— cuando construyen sus cuevas y panales, que no constituyen, a su vez, ninguna obra [*opus*], sino un efecto [*effectus*] natural, toda vez que el único principio que reflexiona aquí es el instinto, esto es, una pieza más de la naturaleza (KU, § 43, AA V: 303).

III. La caída, el esfuerzo y la muerte: el precio del orgullo mostrado ante los antiguos camaradas.

Pero, ¿qué es el instinto en su acepción kantiana? En realidad, se trata de un modo de desear que la filosofía medieval, podríamos citar a este respecto a Alberto Magno o a Tomás de Aquino, acompaña frecuentemente con la apreciación *quae prius non vidit*. Kant recoge en parte una larga tradición de estudio de la raíz común del deseo en el animal y el hombre cuando considera al instinto una «constricción interna» que la facultad de desear siente, en virtud de una propensión [*Hang*] que le conduce a alcanzar objetos (supervivencia, sexo) de los que no ha tenido experiencia previa (ApH, § 80, AA VII: 265). Esta «voz de Dios» (Muth. Anfang, AA VIII: 111), de la que la razón humana está llamada a emanciparse, había sido analizada en profundidad por H.S. Reimarus en sus *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere* (1762), reconociendo en el instinto un principio natural que determina *in abstracto* modelos y reglas de construcción que el animal se ocupa de aplicar a situaciones concretas. No sabemos si Uexküll se inspiró en el trabajo de Reimarus, pero a buen seguro éste suscribiría que la telaraña «no [es] en modo alguno la imagen de una mosca corporal, sino que representa un recorte del *arquetipo* de la mosca, el cual no existe corporalmente» (von Uexküll, 1944: 61). ¿Cómo lo sabe? La explicación de Reimarus y Kant es que la naturaleza ha programado a la mosca para conocer de antemano la figura de los entes que consistirá en capturar. Esa programación se descarga, por así decir, al primer contacto del animal con el mundo en derredor —«Un animal es ya todo por su instinto» (Päd., AA IX: 441)—, sin que se dé la circunstancia de tener que hacerla *propia* [*eigen*], aprendiéndola progresivamente con ayuda de otros.

El escrito kantiano titulado *Comienzo conjetural de una historia humana*, en el que se propone una historia del primer despliegue de la libertad a partir de su disposición originaria en el hombre, realiza un hipotético seguimiento del primer contacto entre razón e instinto. Una vez que éste tiene lugar, la razón, lejos de introducir cordura y sensatez en un

orden que no necesita de ningún término medio, como es el instintivo, más bien lo subvierte, manipulándolo y ampliando infinitamente su perspectiva²¹. La razón abre la caja de Pandora del deseo poniendo de manifiesto ante el hombre, con ocasión de un suceso intrascendente, que el idílico sabor de los cientos de cuencos de cerezas que nunca podrá no ya conseguir, sino ingerir, es mucho más agradable que las que realmente pueda comer y el instinto le ha animado a buscar²². Para alcanzar esa infinitud no será necesario seccionar ningún abdomen, como veíamos al principio, pues sin ayuda experimental el hombre se encuentra con frecuencia al albur de «la secreta herida [*volnere caeco*] que [o] corroe» (Lucrecio, *De rerum naturae*, l. IV, v. 1120), cuyas manifestaciones corporales no le proporcionan, sin embargo, ninguna localización física. La producción de deseos imaginarios sobrepaja, por tanto, muy pronto el impulso natural tendente a la satisfacción del hambre, de manera que no sólo reivindica su independencia de este, sino que puede llegar a oponerse radicalmente a él, unas veces en serio y otras con intenciones más lúdicas. Kant ejemplifica en la abstención [*Weigerung*] —«germen de la urbanidad»— la ironía con que el arte humano alcanza poder o dominio sobre el instinto, sirviéndose de la dilatación de su cumplimiento como el instrumento más adecuado para volver a la inclinación precisamente más íntima y duradera (AA VIII: 113). Podrá apreciarse la disyunción que a partir de este momento se establece entre el control sobre los propios deseos que garantiza el instinto, determinando que la excitación sexual dependa de un estímulo pasajero y cíclico, y la promesa de eterna insatisfacción aportada por la razón. Este cambio en el modo de pensar ofrece, a su vez, una doble faz. Por un lado, ante la infinitud de deseos y la dificultad de decidir cuál es el de más adecuado cumplimiento, el sujeto se siente «en el borde del abismo» [*am Rande des Abgrunds*] (AA VIII: 112), lo que le produce miedo y angustia. Pero, por otro, el ser que juega a retardar y posponer la voz de su instinto aprende paulatinamente que, así como está en su mano suspender momentánea y provisionalmente la propensión a la nutrición y al sexo, puede poner su deseo igualmente al servicio de representaciones acerca de lo beneficioso y perjudicial, que en el fondo «se basan en la razón» (KrV, A 802/B 830). Así, en el último paso del despliegue de la libertad humana, la conciencia de que el animal es un mero medio —donde se capta cabalmente el sentido del *dictum* bíblico «la piel que te cubre no te ha sido dada por la naturaleza para ti, sino para mí» (*Genesis*, V 21)— corre pareja a la consideración de cualquier otro hombre como copartícipe —se trata de otro fin en sí mismo— del magnífico espectáculo de dones que la naturaleza entrega, condición fundamental a su vez para el establecimiento de una vida en sociedad. Emancipado ya el hombre del seno materno que es la naturaleza para él, reaparecerá cíclicamente el anhelo, acariciado por la imaginación, de un retorno al paraíso, si bien la razón le impulsará contemporáneamente a aceptar el esfuerzo que odia, perseguir el oropel que desprecia y olvidar la muerte que le aterra para coadyuvar al despliegue de la capacidades que han sido depositadas en germen en él (AA VIII: 115).

No hemos explicitado aún la fórmula lingüística con que el hombre rompe el cautiverio instintivo en que el animal se encuentra. No se trata más que del «yo» presente en nuestros juicios y discursos, posibilidad que, no está de más mencionarlo, enciende la mecha de nuevos cautiverios, esta vez voluntarios e imputables, generalmente urdidos por

²¹ Es probable que si ciertos fragmentos de este opúsculo kantiano se injertaran en algunas novelas de James G. Ballard, a modo de declaraciones de un narrador omnisciente, nadie notara la diferencia.

²² Aristóteles diagnostica en la *Ética a Nicómaco* lo que podría calificarse como «devenir animal» del hombre licencioso en los términos de un comportamiento radicalmente atravesado ya por la inteligencia o *noûs*: «Tampoco para los demás animales hay placer en estas sensaciones, excepto por accidente, pues los perros no experimentan placer al oler las liebres, sino al comerlas, si bien el olor hace que las perciban; tampoco el león lo experimenta con el mugido del buey, sino al devorarlo; pero se da cuenta de que está cerca con el mugido, y por eso parece experimentar placer con él; y del mismo modo, tampoco por ver un «un ciervo o una cabra montés» (*II*, III 24), sino porque tendrá comida» (*EN*, III 10, 1118 a17-23).

el egoísmo²³. «Lo primero que percibo en mí es la conciencia. Esta no es un pensamiento particular, sino aquel al que puedo reconducir las restantes representaciones» (*Phil. Enz.*, AA XXIX: 45). A juicio de Kant, esta manera de hablar nos «eleva infinitamente por encima del resto de los seres vivos sobre la tierra» (*ApH*, § 1, AA VII: 27)²⁴, pues proporciona la unidad propia de una *persona*, que permanece una y la misma a lo largo de las cosas que le pasan y, al mismo tiempo, se enfrenta como un todo al mundo en que esas cosas le pasan. Cuando Kant considera a la unidad sintética de la apercepción trascendental «el punto más elevado al cual se debe sujetar todo uso del entendimiento, y aun toda lógica, y, tras ella, la filosofía trascendental» (*KrV*, § 16, B 133), está localizando el nervio del entendimiento en una estructura que carece de extensión en el espacio, al ser de carácter *virtual*²⁵. Precisamente su intervención permite que nuestros juicios no se pronuncien sólo acerca de *lo que nos pasa* a nosotros, sino acerca de *lo que ocurre* en la realidad. Por ello, volviendo al relato conjetural de una historia humana, «si un animal supiera decir 'yo', sería camarada mío», como se dice en la *Menschenkunde* (AA XXV: 1033). Debido al escaso tiempo de que disponemos, restringiremos el comentario de esta afirmación fundamental para la antropología kantiana a la enumeración de tres de sus consecuencias. En primer lugar, parece que el hombre, a diferencia del animal, no puede habérselas con sus representaciones obviando la proyección que la conciencia arroja sobre ellas. El ánimo alberga toda una gradación que va de la máxima distinción a la máxima oscuridad, de manera que «cierto grado de conciencia, que, empero, no es suficiente para el recuerdo, debe de encontrarse incluso en muchas representaciones oscuras» (*KrV*, B 414; cfr. *Proleg.*, § 24, AA IV: 306). Por ello, es erróneo reservar la claridad sólo para las representaciones de cuya diferencia con otras somos conscientes, negándosela a las representaciones oscuras. En efecto, dado que «la filosofía bulle de definiciones defectuosas» (*KrV*, A 731/B 759) y «los juristas todavía buscan una definición de su concepto de Derecho» (*ibid.*), entraría en contradicción con lo que se ha sostenido hasta el momento condenar al común de los mortales a diferenciar *físicamente* entre distintas acciones, sin posibilidad de alcanzar nunca conciencia de ello, como animales lanzados a explorar un campo desconocido. Por el contrario, «sería fácil mostrar aquí cómo con esta brújula en la mano sabe distinguir muy bien en todos los casos que se den qué es bueno, qué malo, qué conforme al deber o contrario al deber» (*GMS*, AA IV: 404), «saber» que, con todo, ha de ser auxiliado por la ciencia «no para aprender de ella, sino para proporcionar acceso y duración a su prescripción» (AA IV: 405). Lejos de darse aquí un cálculo instintivo, tanto la distinción, que «no exige precisamente una reflexión sutil», entre representaciones que recibimos de fuera y las que producimos nosotros, como aquella más tosca [*rohe*] entre mundo de los sentidos y mundo del entendimiento, remiten a una «oscura distinción del Juicio» (AA IV: 450-451) a la que solemos referirnos con el nombre de

²³ Quizás sea este el mensaje del siguiente aforismo de Kafka, pertinente para lo que aquí discutimos: «El animal arrebata al amo la fusta de la mano y se golpea por sí mismo para convertirse en dueño y no sabe que ésta es solamente una fantasía producida por un nuevo nudo en la correa de la fusta del amo» (2004: 29).

²⁴ Cfr. *Fortschr.*, AA XX: 270: «[El pensamiento «yo soy consciente de mí mismo»] muestra una facultad sublime, tan por encima de toda intuición sensible que, como fundamento de posibilidad de un entendimiento, conlleva la consecuencia de una total distinción con respecto a todo otro ser animado».

²⁵ Vd. *Metaphysik Mongrovius*, AA XXIX, 909: «[E]l alma es un objeto del sentido interno y no ocupa, consiguientemente, espacio alguno. Pero, si le doy un espacio, hago de ella un objeto del sentido externo y la convierto en materia. Por eso su presencia en el cuerpo no puede determinarse *localiter*, sino *virtualiter*, por el influjo que tiene sobre el cuerpo» y cfr. *Met. Volckmann*, AA XXVIII: 449: «Todo lo conforme a una máquina es externo y consiste en relaciones en el espacio: nuestro pensar puede, naturalmente, habérselas con cosas en el espacio, pero no está él mismo en el espacio. Sin embargo, los pensamientos tendrían que ser objetos de la intuición externa si fueran máquinas». Tal y como leemos en el *Epílogo* de Kant a la obra «*Sobre el órgano del alma*» del anatomista Sömmerring, «aunque la mayoría de los hombres crean sentir el pensamiento en la cabeza, sin embargo, se trata sólo un error de subrepción», pues toman el juicio sobre la causa que haya podido producir esa sensación por la sensación de esa causa localizada efectivamente (AA XII: 32).

sentimiento. Y éste, lejos de dejar al sujeto suspendido en el mundo, actúa en cierto modo como el reverso subjetivo de la apercepción trascendental.

Avanzando hacia la segunda consecuencia que querríamos valorar, es posible recolectar a lo largo de la obra de Kant una serie de observaciones que conectan el sentimiento de la propia existencia con un plano «que la naturaleza ha enredado [*verwickelt*] tanto» (*KU, Pról.*, AA V: 170) —de ahí la impresión de oscuridad resultante—, como es el del *sentimiento*. El acceso a la propia existencia que habilita el sentimiento es *tautegórico*, si se nos permite retomar el elocuente término elegido por Schelling para singularizar el modo de representación de la mitología clásica —«los dioses *significan* solamente lo que *som*» (*Filosofía de la Mitología*, Introd., lecc. VIII)—, que Lyotard ha reivindicado para caracterizar la reflexión en Kant. Necesariamente, pues, al animal se le escapa en su *estado de abierto* la «oscura distinción» recogida un poco más arriba, de la misma manera que desconoce «el sentimiento de una existencia, sin el menor concepto» (*Proleg.*, § 46, n., AA IV: 334)²⁶, así como la captación de una «conciencia de su existencia», a secas, sin la mediación del sentimiento de los órganos corporales (*KU*, § 29, *Allg. Anm.*, AA V: 277-278). No en vano, es también un sentimiento —un «estado de ánimo», para ser más exactos (*KrV*, A 260/B 316)— la estructura trascendental mínima exigida para distinguir en términos lógicos, más allá de la *guía a ciegas* del instinto. Nos referimos a la *reflexión*, es decir la infraestructura trascendental-subjetiva que sostiene las determinaciones del entendimiento y comparece con mayor rotundidad cuando preguntamos por aquello que nos permite establecer clasificaciones aparentemente mecánicas o pronunciar el más modesto de los juicios.

No han faltado las críticas, y con ello nos desplazamos a la tercera consecuencia de la presencia de conciencia en el hombre, que han denunciado el antropocentrismo albergado en el planteamiento kantiano de la diferencia entre el hombre y el animal, haciendo extensiva la denuncia a la fórmula *zōon logon échon* aristotélico. Un ejemplo paradigmático de este reproche lo encontramos en Adorno (en los «Apuntes y esbozos» de *Dialéctica de la Ilustración*) y, más recientemente en Derrida (en *El animal que estoy si(gui)endo*). Reducir al animal al estatuto de mero medio despierta considerables sospechas en el primero, por cuanto ese planteamiento pudiera disfrazar, por decirlo *à la Nietzsche*, de piedad hacia lo animales un odio inconfesable hacia ciertas personas. El segundo diagnostica en el poder decir 'yo', depositario para Kant de la diferencia específica entre personas y cosas (*GMS*, AA IV: 428), una declaración «egológica, tautológica y autográfica» (Derrida, 2006: 112), cuya reflexividad bien podría estar ya funcionando en los procesos fisiológicos más insignificantes y en toda escritura genética, con un alcance manifiestamente mayor que el cubierto por la escala humana. M. Cohen-Halimi ha replicado, con singular agudeza a nuestro juicio, esta última acusación apuntando que el descubrimiento de la pieza lingüística 'yo' por parte del niño que empieza a hablar en primera persona inaugura un progreso en su modo de habérselas con la razón, que podría formularse con la ayuda del concepto jurídico de «adquisición originaria» [*ursprüngliche Erwerbung*] (*MS, Rechtslehre*, § 10, AA VI: 258-259), articulada en una aprehensión, declaración y apropiación sucesivos²⁷. En efecto, el pequeño Carlos mencionado en el § 1 de *ApH* se siente, primero, a sí mismo, pero no habla aún de sí mismo en primer persona, ni mucho menos se siente interpelado

²⁶ Debemos a Rousseau el haber enlazado el descubrimiento de este sentimiento, casi en paralelo con el progreso del trabajo trascendental en Kant, con el tono de la ensoñación y con el descubrimiento de que la naturaleza se deja interpretar como un espacio en que cada forma está dotada de sentido; *vd.* especialmente la quinta de las *Enseñanzas de un paseante solitario*, que, como ha sido señalado muchas veces, contiene una versión del «sentimiento de una existencia sin el menor concepto» kantiano.

²⁷ V. Mathieu ha señalado, muy oportunamente a efectos de lo que discutimos aquí, que «la identidad del yo pienso kantiano, en cuando incorporado a un sujeto finito que investiga, es una identidad que se identifica a sí misma progresivamente, mientras que la identidad del yo absoluto, si bien 'deducida' brillantemente por Schelling, es una identidad que abandona el punto de vista de la finitud», «L'io nell'ultimo Kant», in: G. Severino (a cura di), *Il destino dell'io*, Genova, Il Melangolo, 1994, p. 80.

por su razón. Del instinto, por el contrario, no habría apropiación ninguna, sino ejercicio inmediato de un *angeborene Kunst*. Ahora bien, el hombre no dispone de la seguridad que *lo abierto* concede al animal. Por el contrario, la lectura kantiana de la naturaleza humana refleja la historia humana como una progresiva emancipación cuyo motor es el *factum* de la razón. Sin duda, la manipulación racional del instinto que presentábamos antes brevemente puede calificarse como exceso patológico y así lo vemos en el siguiente texto de X. Rubert de Ventós:

«La mala coordinación entre las estructuras cerebrales que rigen los sentimientos, digamos, «ancestrales» de pertenencia, agresión, apetito, ira o rubor, y los que rigen el pensamiento analítico o deductivo, podría verse [...] como un «error evolutivo», una patológica metástasis o excrecencia. Más que introducir medida y proporción (*ratio*) en los impulsos reptilianos, el neocórtex vendría a legitimar o argumentar —reforzándolos— tales impulsos: a racionalizarlos, por así decir, más que a hacerlos entrar en razón. [...] [T]anto la mística colectiva como el sentimiento de pertenencia provienen de un estadio o estrato anterior a (y condición de) toda racionalidad analítica; [...] el «nacionalismo» de que hablamos pasa por encima o por debajo de la razón: por la epidermis o por el inconsciente» (2006: 31 [versión castellana del autor, Espasa, 1994]).

Pero, cómo no recordar, a raíz de lo anterior, el reproche imperecedero de Hegel a todo acuerdo impuesto por vía instintiva, en el *Prólogo* de la *Fenomenología del espíritu*:

«[E]n cuanto ese sentido común apela al sentimiento, es decir, apela a su oráculo interior, ha liquidado ya de antemano a todo aquel que no comulgue con él; pues tiene que declarar que no puede decir ya nada a quien no encuentre en sí lo mismo y no sienta lo mismo, con otras palabras: ese sentido común está pisoteando las raíces mismas de la humanidad. Pues la naturaleza de esta humanidad consiste en empujar hacia el acuerdo, y la existencia de esta humanidad sólo se funda en la comunidad de las conciencias que efectivamente se haya producido. Y lo antihumano, es decir, lo animal, consiste precisamente en quedarse en los sentimientos y en sólo poder comunicarse por éstos» (trad. de J. Jiménez Redondo, ed. Pre-textos, 2006, p. 171).

No creemos que el planteamiento kantiano de la cuestión que hemos abordado silencie un inconfesable rencor hacia lo natural y animal en el hombre. Más bien, nos parece que el ente que comprende lo que es un zapato cuando éste le roza y se detiene demasiado tiempo ante las encrucijadas de caminos no puede evitar rechazar un *modus vivendi* y una convivencia cuyas bases sean compartidas con el «ganado», cuya referencia es recurrente a lo largo del *Comienzo conjetural*.... El hábito [*assuetudo*] y ciertos automatismos —puede tratarse de una simple muletilla empleada al hablar— transparentan más de lo que él querría su animalidad: le recuerdan un régimen de apertura que se acomoda al animal. Le suscitan *asco* [*Ekel*] justamente porque delatan que no ha trabajado lo suficiente para dotarse a sí mismo de un *carácter* (*ApH*, § 12, VII: 149), precio que, sin embargo, debe pagar por «haber elevado la cabeza con tanto orgullo sobre sus antiguos camaradas» (*Reseña sobre el escrito de Moscati*, AA II: 425). Es indudable que la historia de los animales comienza, como la de la naturaleza a la que pertenecen, con el bien, pero que la historia humana comience con el mal es una desventaja sólo en apariencia, pues la imagen de la desobediencia de la naturaleza —el *non serviam*— lleva inscrito en su reverso la dignidad con que debe tratarse a sí mismo un ser llamado a convertirse sin andaderas en dueño de su razón.

Bibliografía secundaria utilizada

- ADORNO, Th./HORKHEIMER, M.: «Hombre y animal», in: Id.: *Dialéctica de la Ilustración*, trad. cast. por J.J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1994, pp. 291-297.
- AGAMBEN, G.: *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- BARANZKE, H.: «Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17 Tugendlehre», *Kant-Studien*, 96/3 (2005), pp. 336-363.
- COHEN-HALIMI, M.: «L'usage des pronoms personnels dans la réfutation kantienne du *cogito*. Une lecture élargie du premier paragraphe de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*», *Lógos* 41 (2008).
- DERRIDA, J.: *El animal que estoy si(gui)endo*, trad. cast. por C. de Peretti y C. Rodríguez, Madrid, Trotta, 2006.
- FABBRIZI, C.: «Intuizione, conoscenza di sé e linguaggio in Kant. Il paragone con gli animali», *Studi Kantiani*, vol. XVI (2003), pp. 23-52.
- «Consapevolezza, coscienza morale e imputabilità. Alcuni spunti dal paragone tra l'uomo e l'animale», *Studi Kantiani*, vol. XIX (2006), pp. 31-48.
- FERRINI, C.: «Kant, H.S. Reimarus e il problema degli *aloga zoa*», *Studi Kantiani*, vol. XV (2002), pp. 33-63.
- FLORIDI, L.: «Scepticism and Animal Rationality: the Fortune of Chrysippus' Dog in the History of Western Thought», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79 (1997), pp. 27-57.
- FONTENAY, E. de: *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.
- HEIDEGGER, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, trad. cast. por A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007.
- HUIZINGA, J.: *Homo Ludens*, Torino, Einaudi, 2002.
- ITARD, J.: *Memoria e informe sobre Victor de l'Aveyron*. Con comentarios de R. Sánchez Ferlosio, Madrid, Alianza, 1982.
- KAFKA, F.: «Bericht für eine Akademie», in: Id., *Die Erzählungen*, Frankfurt a.M., Fischer, 2000.
- Aforismi di Zürau*, a cura di R. Calasso, Milano, Adelphi, 2004.
- KITCHER, P.: «Kant's Real Self», in: WOOD, A.: *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell U.P., 1984.
- LEBRUN, G.: «Oeuvre de l'art et œuvre d'art», *Philosophie* 63 (1999), pp. 70-88.
- LA ROCCA, «L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant», in Id. *Leggere Kant. Dimensioni Della filosofia critica*, Pisa, ETS, 2007, pp.
- LONGUENESSE, B.: «Selbstbewusstsein und Bewusstsein des eigenen Körpers. Variationen über ein kantisches Thema», *DZPhil.*, 55 (2007), pp. 859-875.
- LUXEMBURG, R.: *Un po' di compassione*. Con textos de K. Kraus, una lectora anónima de «Die Fackel», F. Kafka, E. Canetti y J. Roth, Milano, Adelphi, 2007.
- MARTÍNEZ MARZOA: F., *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Akal, 1999.
- NAGEL, Th.: «What is it Like to be a Bat?», *The Philosophical Review*, vol. LXXXIII/4 (1974), pp. 435-450.
- NARAGON, L.: «Kant o Descartes and the Brutes», *Kant-Studien* 81/1 (1990), pp. 1-23.
- RUBERT DE VENTÓS, X.: *Teoria de la sensibilitat nacionalista*, Barcelona, Columna, Col·leció Nou Mil·leni, 2006.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, R.: *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, Barcelona, Destino, 1993.
- SCHNELL, A.: «La pulsion chez Heidegger. Le statut transcendantal du *Trieb* dans la pensée heideggerienne de l'animalité», in: J.-Chr. Goddard, *La pulsion*, Paris, Vrin, 2006, pp. 213-233.
- UEXKÜLL, J. von: *Teoría de la vida*, Madrid, Summa, 1944.
- Meditaciones biológicas. La teoría de la significación*, trad. cast. por J.M.^a Sacristán, Madrid, Revista de Occidente, 1942.